3 1761 06552325 0

BRIEF
B
0016415

Leibnitz Stellung zur Offenbarung.

Rectoratsrede

am 28. Februar 1888,

dem Geburtstage des hochseligen Großherzogs

Friedrich Franz II.

gehalten

von

D. **August Wilhelm Dieckhoff.**

LIBRARY
APR 26 1960
UNIVERSITY OF TORONTO

Rostock 1888.

Commissionsverlag der Stiller'schen Hof- und Universitäts-Buchhandlung
(G. Nusser).

Universitäts-Buchdruckerei von Adler's Erben.

Leibnitz Stellung zur Offenbarung.

Rectoratsrede

am 28. Februar 1888,

dem Geburtstage des hochseligen Großherzogs

Friedrich Franz II.

gehalten

von

D. **August Wilhelm Dieckhoff.**

Rostock.

Commissionsverlag der Stiller'schen Hof- und Universitäts-Buchhandlung
(G. Russer).

1888.

Brief
B
90164

LIBRARY
1979
OF TORONTO

Hochverehrte Versammlung!

Der heutige Tag gehört der Erinnerung an den hochseligen Großherzog Friedrich Franz II., den Wiederhersteller unserer Universität zu neuer Blüthe, der unvergeßlich unter uns ist. Sind wir doch überall von den Beweisen seiner Fürsorge für die Universität umgeben. Dabei dürfen wir uns freuen, daß Seine Königliche Hoheit unser jetzt regierender Großherzog und Herr, dessen Pietät den heutigen Tag der Erinnerung an den hochseligen Großherzog vorbehalten hat, auch in der besonderen Gunst, die er der Universität zuwendet, dem Vater folgt. Mit dem wärmsten Danke gedenken wir der großen Bewilligungen, welche der Universität zu ihrer weiteren Ausstattung an Instituten und Lehrkräften durch die landesväterliche Huld unsers allerdurchlauchtigsten Kanzlers auch im letzten Jahre wieder zu Theil geworden sind. Mit diesem Danke verbindet sich der Wunsch, daß die Gesundheit Seiner Königlichen Hoheit bald wieder zu voller Kraft befestigt werden möge.

Zum Gegenstande meines Vortrages habe ich Leibnitz Stellung zur Offenbarung gewählt. Die Frage nach dem Verhältniß zwischen Glaube und Wissen, zwischen Offenbarung und natürlicher Theologie steht auch in der Gegenwart in der Mitte der kirchlichen und religiösen Bewegungen. Für die Gestaltung des Verhältnisses zwischen natürlicher Theologie und Offenbarung ist aber Leibnitz von entscheidender Bedeutung gewesen. Durch Leibnitz, durch die Leibnitz-Wolff'sche Philosophie, ist der Aufklärung des vorigen Jahrhunderts ihr eigenthümliches Gepräge gegeben, und die

Nachwirkungen dieser Aufklärung in ihrem Gegensatze gegen den auf der Offenbarung ruhenden Glauben machen sich auch gegenwärtig noch bestimmt genug geltend. So bezeichnet Leibnitz einen Wendepunkt in der Geschichte der religiösen Entwickelungen in Deutschland, und es ist von Interesse, seine Stellung zur Offenbarung genauer festzustellen.

Wir haben zu dem Ende zunächst auf die vorhergehenden Entwickelungen einen kurzen Rückblick zu werfen.

Luther hatte sich gegen die Vermischung der Theologie und der Philosophie gerichtet und den Glauben unabhängig von der Vernunfterkenntniß rein auf die Offenbarung gegründet. Es war das mit dem evangelischen Gegensatze gegen die Scholastik identisch. Die Methode der Scholastik beruht auf einer falschen Anwendung der Philosophie in der Theologie. Man meint die Wahrheiten des Glaubens, wenn auch nicht vollständig, so doch bis auf einen gewissen Punkt vermittelst des Erkennens der Vernunft beweisen und begreifen, gegen die Einwürfe mit zwingenden Argumenten sicher stellen zu können. So kommt es dahin, daß der Glaube nur als die übernatürliche Ergänzung und Vollendung der natürlichen Erkenntniß von Gott erscheint, wie von der Scholastik ja auch die gerechtmachende Gnade nur als die Ergänzung und Vollendung des durch die natürlichen sittlichen Kräfte hergestellten Guten gefaßt wird. Es sind allerdings werthvolle Gewinne für die christliche Apologetik, für die Vertheidigung des Glaubens den Einwürfen und Zweifeln der Vernunft gegenüber, durch den Scharfsinn der Scholastiker unter Benutzung der alten Philosophie gewonnen. Die römischen Theologen der Gegenwart wissen sehr geschickt zu verwenden, was die scholastische Wissenschaft zur Vertheidigung des Glaubens gegen die negativen Geistesströmungen in unserer Zeit, gegen Pantheismus und Materialismus, darbietet. Der jetzige Papst, der von Anfang seiner Regierung an auf das Studium der scholastischen Theologie in der ihr von Thomas gegebenen Gestalt gedrungen hat, stellt es der römisch-katholischen Wissenschaft als eine ihrer Hauptaufgaben, die Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft darzulegen. Allein das Vermögen

der Vernunfterkenntniß war weit überschätzt, wenn man meinte, durch dieselbe die Wahrheiten des Glaubens, wenn auch nur bis auf einen gewissen Punkt, begreifen und mit zwingender Beweiskraft feststellen zu können. Das hat sich schon im Mittelalter, in der Geschichte der Scholastik, herausgestellt. Man konnte sich auf die Dauer nicht verbergen, daß sich den Vernunftbeweisen für die Wahrheiten des Glaubens neue Gegenargumente und Zweifel entgegensetzen ließen. Auf die hohe Zeit der Scholastik im 12. und 13. Jahrhundert folgt im Anfange des 14. Jahrhunderts der Sieg des Nominalismus über den Realismus, und dieser Sieg war die innere Auflösung der scholastischen Methode, wie sie auf dem falschen Bunde zwischen Theologie und Philosophie ruhte. Der Nominalismus, der im späteren Mittelalter immer mehr die Herrschaft gewann, der z. B. auch von den großen Pariser Theologen, Peter d'Ailly und Gerson, den theologischen Führern auf den Reformconcilien, vertreten wurde, machte das Gegensatz-Verhältniß zwischen den Gesetzen des natürlichen Seins und dem Wunder geltend und forderte demgemäß, daß man die Gewißheit des Glaubens nicht auf die Beweise der Philosophie, sondern allein auf die heiligen Autoritäten stütze. Es entsprach somit nur dem, worauf die Entwickelung der mittelalterlichen Wissenschaft hindrängte, wenn Luther die falsche Vermischung der Theologie und Philosophie verwarf und die Theologie als die Wissenschaft vom Glauben allein und rein auf die Offenbarung Gottes stützte.

Dabei ist Luther aber weit davon entfernt, einen jeden Gebrauch der Philosophie in der Theologie zu verwerfen. Von Anfang an hat er den formalen Gebrauch der Philosophie in der Theologie gebilligt. Und ebenso hat Luther auch, in Uebereinstimmung mit der Schrift, nicht verkannt, daß es eine natürliche Erkenntniß von Gott und von den moralischen Principien giebt. Er hat auch die Bedeutung nicht übersehen, welche dieselbe dafür hat, daß der Mensch durch die Gnade wiedergeboren werden kann. Melanchthon dann, der praeceptor Germaniae, der die aristotelische Schulphilosophie auf dem Boden des evangelischen Protestantismus und mit Hülfe der humanistischen Bildungsmittel erneuerte, hat

die Anwendung, die in der altprotestantischen Theologie wieder von der Philosophie gemacht ist, in ihre bestimmten Wege geleitet. Es ist bekannt, welche Bedeutung die Anwendung der Philosophie für die Methode unserer alten Theologie gehabt hat. Man spricht nicht ohne Grund von einer neuen Scholastik derselben. Es wird das jedoch näher zu bestimmen sein.

Denn im Princip hat man an dem Verhältniß zwischen Theologie und Philosophie, wie es von Luther gefaßt war, festgehalten. Man hielt fest, daß die Gewißheit des Glaubens ihren Grund allein in der Offenbarung hat, nicht irgendwie in den Beweisen der Vernunft. Aber auf die wissenschaftliche Behandlung der Glaubensobjecte gewann die Philosophie einen zu weit greifenden Einfluß, und es wurde dadurch der Theologie ein zu einseitig intellectualistisches Gepräge aufgedrückt, welches dem Wesen des Glaubens in seinem Unterschiede von dem begrifflichen Erkennen der Vernunft nicht entsprach, diesen Unterschied vielmehr verdunkelte. Weiter hielt man auch darin an dem rechten Verhältniß zwischen Theologie und Philosophie fest, daß man streng zwischen der geoffenbarten Theologie und der natürlichen unterschied. Auch die Sätze, von denen man annahm, daß sie auch von der Vernunft erkannt würden, wurden doch in das System des Glaubens nicht als von der Vernunft erkannte Sätze aufgenommen, sondern rein als Sätze des Glaubens, wie sie für denselben auf dem Grunde der Offenbarung feststehen. Und dabei stand für die altprotestantische Theologie die Unzulänglichkeit der natürlichen Theologie und die Nothwendigkeit der besondern Offenbarung fest. Beides stand damit fest, daß der gnädige Wille Gottes eben als Wille seiner Gnade der Wille seiner Freiheit ist, und daß das, was Gott nach seiner Freiheit will, für uns durch nichts anderes festgestellt werden kann, als durch Gott selbst, der seinen Willen kund macht. Aber war so das Verhältniß zur natürlichen Erkenntniß Gottes im Princip richtig festgehalten, so schrieb man doch auf Grund der herrschenden Schulphilosophie der natürlichen Theologie ein Wissen von Gott in solchem Umfange und in solcher Bestimmtheit zu, wie es auf dem Boden der Vernunfterkenntniß

für sich weder entstehen noch festgehalten werden kann. Man nahm das System der natürlichen Theologie, wie es im Mittelalter in der scholastischen Philosophie unter dem Einflusse der christlichen Gedanken entstanden war, hin, ohne seine Haltbarkeit auf dem Boden des vernünftigen Erkennens für sich genauer zu prüfen. So aber war man in ein unsicheres Verhältniß zur natürlichen Theologie und zur Philosophie getreten. Und doch griffen bereits die neuen Entwickelungen der natürlichen Theologie und der Philosophie, welche eine so große Macht gewinnen sollten, immer entschiedener in die geistige Bewegung ein. Von England her breitete sich bereits der Deismus aus, der sich bei seiner Loslösung von der positiven Offenbarung und vom christlichen Glauben auf die Sätze der natürlichen Theologie als für die Vernunft feststehende stützte und in denselben die genugsame Basis der Religion sah, indem er meinte, daß die sündenvergebende Liebe Gottes mit dem Begriff von Gott und seinen Eigenschaften für die erkennende Vernunft feststehe. Andererseits war aber auch bereits die Entwickelung der neueren Philosophie im vollen Zuge. Schon hatte auch Spinoza sein pantheistisches System aufgestellt, durch welches die Grundvoraussetzungen der Religion, auch der natürlichen Religion, verneint wurden.

Und da ist es nun, wo Leibnitz eingreift.

Leibnitz hat es immer betont, daß der höchste Gesichtspunkt seiner Philosophie der religiöse gewesen ist. Leibnitz, der von der Jurisprudenz aus und durch eine staatsmännische Schule seinen Entwickelungsgang genommen hat, auf dessen Behandlung der Philosophie auch juridisch-politische Gesichtspunkte einen entscheidenden Einfluß ausgeübt haben, stellte den Satz auf, daß nicht im bürgerlichen Staate, sondern in dem Staate Gottes die Glückseligkeit Aller und der Einzelnen, und zwar die Glückseligkeit nicht blos als zeitliche, sondern als ewige ihre höchste Verwirklichung finde, denn dies setze voraus, daß alles gute Handeln nützlich und alles häßliche Handeln schädlich ist, eine Ueberzeugung, die nur mit der gewissen Ueberzeugung von der Unsterblichkeit und von Gott als dem höchsten Regierer der Welt fest gegründet werden

könne. Stehe dieses beides fest, die Unsterblichkeit und Gott als Regierer der Welt, so folge auch, daß wir alle in dem vollkommensten Staate unter einem Monarchen leben, der wegen seiner Weisheit nicht getäuscht werden kann, und dem sich zu entziehen wegen seiner Macht unmöglich ist, der zugleich so liebenswerth ist, daß es Glückseligkeit ist einem solchen Herrn zu dienen. Da gelte denn, was Christus sage, daß man sein Leben gewinne, wenn man es diesem Herrn hingebe. Durch Gottes Macht und Vorsehung werde es bewirkt, daß jedes Recht zur Thatsache werde, so daß niemand verletzt werde als durch sich selbst, daß nichts Gutes gethan werde ohne Lohn, keine Sünde ohne Strafe. Denn wie Christus es offenbart habe, seien alle unsere Haare gezählt, und nicht einmal ein Trunk Wasser werde einem Durstenden umsonst gegeben, so sehr bleibe nichts unbeachtet in der Republik des Universum. Nur vermöge der Frömmigkeit komme es zur vollkommenen Gerechtigkeit, nur dann, wenn das Böse, welches durch das bürgerliche Recht nicht verboten werden könne, auch außer den menschlichen Gesetzen verboten sei durch das natürliche Recht, d. h. durch die ewigen Gesetze der göttlichen Monarchie, da wir mit dem Unsern Gott gehörten.

Als Leibnitz mit der alten Schulphilosophie brach und sich für die Philosophie der „Modernen" entschied, schloß er sich zunächst der cartesianischen Philosophie an. Er fand dann aber, daß dieselbe nothwendig Verbesserungen erheische, weil in ihren Principien Consequenzen lägen, die sich gegen die Religion und Frömmigkeit richteten. In dem pantheistischen System Spinozas erkannte er die Durchführung dieser Consequenzen, und um den Pantheismus abzuwehren, hat er die Lehre von den Monaden aufgestellt, auf der sein System ruht. Giebt es keine Monaden, so lautet Leibnitz Ausspruch, so ist dem Pantheismus nicht zu entgehen. Dieses religiöse Motiv, welches ihn bestimmte, nicht bei dem cartesianischen Systeme stehen zu bleiben, spricht sich auch darin aus, wenn Leibnitz an Descartes tadelt, daß er nur die wirkenden Ursachen kenne; mit Unrecht habe man sich von der Untersuchung der Zweckursachen, oder, was dasselbe sei, von der

Betrachtung der göttlichen Weisheit in der Ordnung der Dinge abgewendet, während doch eben diese Betrachtung der göttlichen Weisheit in der Ordnung der Dinge der höchste Zweck der Philosophie sein müsse. Leibnitz sagt einerseits, es heiße die Philosophie heiligen, wenn man sie aus den Attributen Gottes herleite. Und andererseits sagt er, die rechten Grundsätze der Philosophie seien von dem größten Gewicht für die Befestigung der Grundlagen der Frömmigkeit, für die Ruhe der Seele, für den Frieden der Kirche.

Das religiöse Interesse, durch welches sich Leibnitz leiten ließ, liegt sehr offen vor. Freilich durch Leibnitz Aeußerungen geht etwas Fremdklingendes für den evangelischen Christen hindurch. Es gilt das vornehmlich auch von dem, was Leibnitz über den Staat Gottes, über die Republik des Universum, sagt. Bestimmt genug tritt darin das Bild der religiösen Aufklärung des vorigen Jahrhunderts entgegen. Jedoch schließt Leibnitz auch den Glauben der Kirche und die positive Offenbarung keineswegs aus. Er verneint nicht die Geheimnisse des Glaubens, welche die Vernunft nicht zu begreifen vermag. Was das Verhältniß zwischen dem Glauben, der auf der göttlichen Offenbarung ruht, und dem Wissen der erkennenden Vernunft betrifft, so stellt Leibnitz den Satz auf, daß kein Gegensatz zwischen der Offenbarung und der rechten Vernunft stattfinden könne. Diesen Satz hatten schon die Scholastiker im Mittelalter gegen die Averrhoisten vertreten. Derselbe ist mit der Einheit Gottes und mit der damit gesetzten Einheit der Wahrheit gegeben. Leibnitz folgerte aus demselben, daß die Geheimnisse des Glaubens nicht *wider*, wohl aber *über* die Vernunft seien. Daß wir sie nicht begreifen, also auch nicht a priori beweisen können, daß sie vielmehr nur durch die Offenbarung für den Glauben als Thatsachen feststehen, beweist, wie Leibnitz geltend macht, nichts gegen ihre Wahrheit; denn dazu, daß etwas für uns feststehe, sei es nicht nöthig, daß wir begreifen, wie es damit zugehe. Auch viele Erscheinungen der Natur, sagt Leibnitz, stehen für uns zweifellos fest, obwohl wir dieselben aus ihren Gründen zu begreifen nicht im Stande sind.

Aber die geoffenbarten Geheimnisse des Glaubens sind nicht wider die Vernunft und können nicht wider dieselbe sein. Leibnitz macht geltend, daß das auch allen Einwürfen gegenüber, welche aus Gründen der Vernunft gegen sie gerichtet werden, nachgewiesen werden könne, und er fordert, daß dies geschehe. Jeder Einwurf der Vernunft gegen eine Wahrheit des Glaubens, sagt Leibnitz, könne als unbegründet nachgewiesen werden, denn immer werde sich in solchem Falle ein Fehler im Raisonnement der Vernunft nachweisen lassen; immer könne man ein Mittel finden, um zu entdecken, ob entweder in der Form des Schlußverfahrens gefehlt sei, oder ob die Vordersätze noch nicht gehörig erwiesen seien. Leibnitz macht gegen Bayle geltend, es dürfe schlechterdings nicht zugegeben werden, daß die Einwürfe gegen die Wahrheiten des Glaubens auf dem Boden der Vernunft unumstößliche sein könnten. Vielmehr, wenn wirklich der Einwurf gegen einen Satz des Glaubens ein unumstößlicher sei, dann, das folge aus der Einheit der Wahrheit, sei erwiesen, daß jener Satz unwahr sei. Als Wahrheiten, die für den Glauben auf Grund der Offenbarung feststehen und die zwar über die Vernunft sind, da kein erschaffener Verstand sie begreifen kann, aber nicht wider die Vernunft, bezeichnet Leibnitz in dem der Theodicee vorausgeschickten Discurse von der Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft beispielsweise die heilige Dreifaltigkeit, ferner „die Wunder, die sich Gott allein vorbehalten, als zum Exempel die Schöpfung". Leibnitz rechnet weiter dahin die Gottheit des Herrn und die hypostatische Vereinigung der Naturen in ihm. Er hat römisch-katholischen Theologen gegenüber, denen er nachzuweisen suchte, daß seine Philosophie nicht im Widerspruche mit dem Dogma der römischen Kirche stehe, zu zeigen unternommen, daß sich seine Monadenlehre mit der Transsubstantiation vereinigen lasse.

So bereit ist Leibnitz, Geheimnisse des Glaubens gelten zu lassen. Dennoch steht seine Philosophie und die auf dieselbe gegründete natürliche Theologie in einem fundamentalen Gegensatze gegen die Offenbarung und den christlichen Glauben.

Leibnitz *selbst* nimmt seine Stellung nicht im Glauben der Kirche. Der feste Gewißheitsgrund auch der religiösen Wahrheit liegt für ihn im Erkennen der Vernunft, nicht in der Offenbarung. Er steht auf dem Boden der natürlichen Theologie und der natürlichen Religion. Und er meint, in dem Erkennen der Vernunft einen zweifellos gewissen Grund der religiösen Wahrheit zu besitzen. Sowohl das Dasein wie das Wesen Gottes wird nach Leibnitz auch abgesehen von der Offenbarung durch die Vernunft untrüglich gewiß erkannt. „Nun aber", heißt es in der Theodicee, „wissen wir auch ohne den geoffenbarten Glauben, daß ein solch einiges vollkommen gutes und weises Wesen und Principium aller Dinge wirklich ist. Die Vernunft lehrt es uns durch untrügliche Demonstrationen." Dieser durch die Vernunft erwiesene Begriff von Gott und seinen Eigenschaften wird die Grundlage der natürlichen Theologie. Es ist characteristisch für Leibnitz und für die religiöse Aufklärung des vorigen Jahrhunderts, daß man eine sehr sichere Zuversicht zu der Evidenz zweifelloser Vernunfterkenntniß hinsichtlich der religiösen Wahrheit hegte, und daß man zugleich den Umfang dieses gewissen Wissens der natürlichen Theologie sehr weit faßte.

Während aber Leibnitz der Vernunfterkenntniß hinsichtlich der religiösen Wahrheit die Gewißheit zweifelloser Evidenz in sehr weitem Umfange zuschrieb, stellte er dagegen den Gewißheitsgrund des Glaubens in der Offenbarung in ein zweifelhaftes Licht, trotzdem daß er die positive Offenbarung und auch das übernatürliche Wirken der göttlichen Gnade zur Hervorbringung des Glaubens nicht leugnete. Leibnitz schiebt nämlich den Grundsatz bei Seite, daß nicht ohne bestimmten Grund in der heiligen Schrift, nicht aus Gründen außerhalb der Schrift, uneigentlicher Wortsinn der Schriftaussagen angenommen werden darf. Er thut es allerdings sehr vorsichtig, wie er sich überhaupt scheut, den Gegensatz gegen die Schrift offen hervortreten zu lassen, aber er thut es doch so, daß der selbstständige Gewißheitsgrund des Glaubens in dem Wort Gottes in heiliger Schrift gegenüber der Philosophie und den auf sie gestützten Sätzen der natürlichen

Theologie gebrochen war. Tritt der Sinn der heiligen Schrift in Widerstreit mit philosophischen Maximen, so soll es nach Leibnitz doch nur sicherer und zugleich vernünftiger sein, bei dem eigentlichen Wortsinn der Schriftaussagen *dann* stehen zu bleiben, wenn die Gesetze der Auslegung nichts darbieten, was gegen den eigentlichen Sinn ist, und wenn weiter dieser eigentliche Sinn nichts enthält, was Gott irgendwie Unvollkommenheit zuschreibt oder irgend eine Gefahr für die practische Frömmigkeit einschließt. Also doch auch dann darf nach Leibnitz uneigentlicher Sinn der Schriftaussagen angenommen werden, wenn nach dem Urtheil des Philosophen auf Grund seines Systems der natürlichen Theologie der eigentliche Wortsinn etwas enthält, was mit der Vollkommenheit Gottes oder mit der practischen Frömmigkeit streitet. Die Auslegung des Wortes Gottes in heiliger Schrift ist der Vernunft und ihrer Norm unterworfen.

Sehr bestimmt macht es sich geltend, daß für Leibnitz der feste Gewißheitsgrund der religiösen Wahrheit *allein* in der Vernunfterkenntniß liegt. Wie schon hervorgehoben wurde, leugnet Leibnitz nicht, daß der Glaube, der sich als solcher nicht auf die Gründe der Vernunft stützt, durch die innere Gnade des Heiligen Geistes im Menschen hervorgebracht wird. Eine Gewißheit aber, die von Gott hervorgebracht wird, muß nothwendig eine wahre sein. Das wird auch von Leibnitz nicht beanstandet. Allein Leibnitz macht nun geltend, *Gott* gebe den Glauben nur, wenn das, was er glauben mache, in der Vernunft begründet sei. Sonst würde er die Mittel, die Wahrheit zu erkennen, zerstören und dem Enthusiasmus, der Schwärmerei, Thor und Thür öffnen. Jedweder Glaube, auch der falsche, könnte sich dann für einen von Gott gewirkten halten und für einen solchen ausgeben. Es ist zwar nach Leibnitz nicht nothwendig, daß alle, welche den göttlichen Glauben haben, die Begründung desselben in der Vernunft erkennen, und noch weniger, daß sie diese Vernunftgründe stets vor Augen haben. Wenn das nothwendig wäre, so würden die einfachen und ununterrichteten Leute, wenigstens gegenwärtig, niemals den rechten Glauben haben, und auch die Aufgeklärtesten

würden ihn nicht haben, wenn sie ihn am nöthigsten hätten, denn sie können sich nicht immer der Gründe ihres Glaubens erinnern. Aber der eigentliche Gewißheitsgrund für die Wahrheit des wahren Glaubens im Unterschiede von falschem Glauben liegt in der Vernunft. Da wird, wenn Zweifel entstehen, ob der Glaube der wahre Glaube ist, die Entscheidung gesucht werden müssen. Daran denkt Leibnitz nicht, daß man der Offenbarung Gottes als solcher im Glauben gewiß werden kann, und daß durch die Offenbarung, durch das gewisse und klare Wort derselben, der wahre Inhalt des Glaubens festgestellt wird.

Wie für Leibnitz allein in den Beweisen des vernünftigen Erkennens, die er für zweifellos gewisse hielt, der feste Gewißheitsgrund der Religion und Frömmigkeit lag, spricht sich bereits in einer seiner frühesten Schriften, in dem Sendschreiben an Jacob Thomasius, seinen Lehrer der Philosophie in Leipzig, aus. Leibnitz sagt da, die sichere Fundamentirung der rechten Philosophie sei deshalb nothwendig, weil nur sie den Atheisten, Socinianern, Sceptikern und Naturalisten erfolgreichen Widerstand leisten könne; sie sei, wie er glaube, von Gott der alternden Welt als das einzige Brett geschenkt, vermittelst dessen fromme und weise Männer in dem Schiffbruche des hereinbrechenden Atheismus gerettet werden sollen. In einem anderen Aufsatze verlangt deshalb Leibnitz, daß man auch in der Theologie die mathematische Methode anwenden solle, um so die Fundamente der Religion gegen den Atheismus und den Zweifel sicher zu stellen. Daß man das so lange versäumt habe, sei die Quelle des menschlichen Elends. In den Nouveaux essais erklärt es Leibnitz für sehr wichtig, daß man die natürliche Theologie nicht vernachlässige und verachte. Er richtet sich gegen die, welche die natürliche Religion zerstören und alles auf die geoffenbarte zurückführen wollen. Er fordert im Gegentheil, daß sich mit der christlichen Religion, der wahren Seelenmedicin, welche auf die der Erfahrung entsprechende Offenbarung gegründet sei, die natürliche Theologie, welche aus den Axiomen der ewigen Vernunft hergeleitet sei, verbinden müsse, damit daraus ein vollständiges Ganzes, un corps

accompli, entstehe. Also der Glaube, der sich auf die Offenbarung stützt, soll erst in der natürlichen Theologie seine feste Basis finden, durch die er gegen den Atheismus sichergestellt ist. Im geraden Gegensatze gegen die Grundsätze der Reformation steht Leibnitz wieder ähnlich, nur noch einseitiger, wie die mittelalterliche Scholastik.

Doch es steht Leibnitz Stellung zur Offenbarung noch immer nicht in ihrem vollen Lichte vor uns. Während Leibnitz die selbstständige Gewißheit des Glaubens auf dem Grunde der Offenbarung ins Unsichere stellt und dagegen den festen Gewißheitsgrund der religiösen Wahrheit in die Vernunft legt, leugnet er weiter auch die Nothwendigkeit der Offenbarung und damit die Nothwendigkeit des Versöhnungswerks, welches im Mittelpunkte der Offenbarung steht. Offen behauptet Leibnitz die Genugsamkeit der natürlichen Theologie und Religion. In der deutschen Abhandlung „Vom Naturrecht“ führt Leibnitz aus, daß die Kirche auch wohl ohne Offenbarung unter den Menschen hätte bestehen und durch Fromme und Heilige erhalten und fortgepflanzt werden können. Es sei den Menschen ja auch eine natürliche Religion und Begierde der Unsterblichkeit eingepflanzt. In einer andern Schrift führt Leibnitz aus, es sei dem Menschen, dem natürlichen Menschen, keineswegs unmöglich Gott mit der reinen und wahren Liebe zu lieben. Gott sei die vollkommenste und glückseligste und deshalb auch die am meisten liebenswürdige unter allen Substanzen. Man brauche ihn nur zu erkennen, um ihn auch zu lieben, und in dieser Liebe Gottes die seligste Freude zu finden. Leibnitz sagt: es ist leicht Gott zu lieben wie man ihn lieben muß, wenn man ihn nur erkennt. Und diese Liebe, so fügt er hinzu, giebt uns die vollkommene Zuversicht in die Güte unsers Schöpfers und Herrn, welche eine wahrhaftige Ruhe der Seele hervorbringt, und zwar nicht wie bei den Stoikern, die sich zu einer gezwungenen Geduld entschließen, sondern durch eine gegenwärtige Zufriedenheit, die uns zugleich ein zukünftiges Glück versichert. Der Versöhnung wegen der Sünde bedarf es nach Leibnitz nicht, und ebensowenig dessen, daß man durch die Gnade

wiedergeboren sei, um Gott recht lieben zu können. Man braucht Gott nur zu erkennen, wie man ihn durch die Vernunft erkennen kann, um ihn zu lieben und damit zugleich die Zuversicht in die Güte Gottes und die Gewißheit des zukünftigen Glücks zu gewinnen. Schon die Scholastiker des Mittelalters hatten gelehrt, daß der natürliche Mensch Gott über alles lieben könne. Darin besteht der pelagianisirende Grundirrthum der römisch-mittelalterlichen Kirche. An diese Lehre der Scholastiker erinnern Leibnitz Sätze sehr bestimmt auch in ihrer näheren Fassung. Aber die Scholastiker hielten doch fest, daß die Vollendung der Liebe durch die Gnade und mit ihr die Vergebung der Sünden um Christi Willen hinzutreten müsse. Nach Leibnitz ist auch das nicht nöthig.

Die positiven Religionen sind, wie Leibnitz in der Vorrede zur Theodicee ausführt, wegen des gemeinen Haufens der Menschen und wegen der menschlichen Schwachheit nothwendig, um dem Zwecke der wahrhaften Religion zu dienen. Ihre Bedeutung besteht darin, daß durch sie die natürliche Religion zu einem Gesetz gemacht und ihr das Ansehen und die Gültigkeit einer officiellen Lehre gegeben wird, so daß die Religion der Weisen die angenommene Religion der Völker wird. Aber die positiven Religionen dürfen, wie Leibnitz geltend macht, nicht mit der wahrhaften Gottesfurcht identificirt werden. Sie sind immer nur unvollkommene Darstellungen der wahrhaften Religion, nur gleichsam Schatten der Wahrheit, sie kommen dem reinen Lichte nur mehr oder weniger nahe. Dabei kennt Leibnitz, der von einem nothwendigen Versöhnungswerke nichts weiß, keinen specifischen Unterschied zwischen dem Christenthum und andern positiven Religionen, z. B. der muhamedanischen. Die christliche Religion ist unter den positiven Religionen nur die reinste und erleuchtetste, weil durch sie die natürliche Religion vollends zum Gesetz gemacht ist. Erst durch Christus — darauf fällt für Leibnitz in dieser Hinsicht das Hauptgewicht — ist die Lehre von der Unsterblichkeit der Seelen, die auch vorher nicht unbekannt war, dergestalt eingeführt, daß sie öffentlich und insgemein galt. Erst Christus hat ohne äußerliche Macht mit dem vollkommenen Nachdrucke

eines Gesetzgebers gelehrt, daß die unsterblichen Seelen in ein ander Leben gehen, woselbst sie den Lohn für ihre Thaten empfangen sollen. Bei dieser Bedeutung im Dienste der natürlichen Religion, welche Leibnitz den positiven Religionen zuschreibt, ist es nach ihm nicht ausgeschlossen, daß die Religionsstiftung auf einer durch Wunder beglaubigten Offenbarung Gottes beruht. Es ist so nach ihm auch die „Göttlichkeit" Jesu Christi, des Stifters der reinsten und erleuchtetsten Religion, nicht ausgeschlossen. Das alles kann dazu dienen, dem „Gesetzgeber" den vollkommenen Nachdruck zu geben, den er besitzen muß, um Erfolg zu haben. Es ist auch nicht ausgeschlossen, daß die Offenbarung, auf welcher die Religionsstiftung beruht, Punkte enthält, welche der natürlichen Theologie unbekannt sind. Aber die Bedeutung der positiven Religionen, auch der christlichen, wird doch darin liegen müssen, wie sie der wahrhaften Gottesfurcht, welche das Wesen der natürlichen Religion ausmacht, entsprechen und dienen.

Demgemäß, wie so Leibnitz in der natürlichen Religion das eigentliche Wesen der wahrhaften Religion sieht, das in den positiven Religionen nur unvollkommene, nur dem reinen Lichte mehr oder weniger nahe kommende Darstellungen findet, erweitert sich für ihn auch der Begriff der Stadt Gottes, des Reiches Gottes oder des Reiches der Gnade. Das Reich Gottes wird nach Leibnitz gebildet durch die Gesammtheit der Geister der Menschen sowohl wie der übersinnlichen Geister, welche vermöge der Vernunft und der ewigen Wahrheiten in eine Art Gemeinschaft mit Gott eintreten. Diese Stadt Gottes, sagt Leibnitz, ist der vollkommenste Staat, welcher gebildet und regiert wird durch den größten und besten Monarchen. In diesem vollkommensten und zugleich universellen Staate herrscht eine vollkommene Gerechtigkeit. Es giebt darin kein Verbrechen ohne Strafe und keine gute Handlung ohne den angemessenen Lohn. Es ist darin so viel Tugend und Glück als nur möglich ist. Vermöge der vorherbestimmten Harmonie ist alles in der natürlichen Welt so eingerichtet, daß es dem Glück der Guten und der Strafe der Schlechten dient.

Ich darf nun das Urtheil über Leibnitz Stellung zur Offenbarung zum Abschluß bringen. Leibnitz leugnet dieselbe nicht; er spricht ihr auch nicht eine Bedeutung neben der natürlichen Theologie und Religion ab. Aber der feste Gewißheitsgrund der religiösen Wahrheit liegt nach ihm nicht im Glauben, der sich auf die Offenbarung stützt, sondern in der erkennenden Vernunft. Und auch die Nothwendigkeit der Offenbarung neben der natürlichen Theologie und Religion leugnet Leibnitz. So war nun aber die Harmonie, in welche Leibnitz die natürliche Religion und den Glauben zu einander zu setzen suchte, eine innerlich unmögliche und unhaltbare. Nicht blos war es, wenn der feste Gewißheitsgrund in der natürlichen Theologie lag, und man an den Gewißheiten derselben hinsichtlich Gottes und des ewigen Lebens volles Genüge fand, von selbst gegeben, daß man auf dem Grunde der natürlichen Religion der Offenbarung immer gleichgültiger gegenübertrat. Da mit der Nothwendigkeit der Offenbarung das Versöhnungswerk geleugnet war, so stand die natürliche Theologie im ausschließenden Gegensatze gegen das Herz der Offenbarung und des christlichen Glaubens. Wie es zu erwarten ist, macht sich dieser Gegensatz durch das Ganze des Systems, auf allen Punkten desselben, geltend. Ich erinnere nur an die für das Leibnitzesche System so charakteristischen Lehren von der besten Welt und von der prästabilirten Harmonie. Die Lehre von der besten Welt steht im Gegensatze gegen die gute Schöpfung Gottes, indem sie auf dem an die alte ethnische Philosophie erinnernden Satze beruht, daß das Böse der Endlichkeit der geschaffenen Wesen als solcher anhaftet, und daß daher die geschaffene Welt nicht durchaus frei vom Bösen, sondern nur möglichst frei von demselben sein konnte. Und wenn so schon durch diese Lehre von der nicht guten, sondern blos möglichst guten Welt der wahre Begriff der Sünde zerstört war, so wurde durch die Lehre von der prästabilirten Harmonie, die mit der Monadenlehre gegeben war, die wirkliche Freiheit der freien Kreaturen verneint und damit die Schuldbarkeit der Sünde und die sittliche Verantwortlichkeit der Menschen aufgehoben. Es konnte

nicht anders sein, als daß sich das Gegensatzverhältniß, in welchem die natürliche Theologie gegen die Offenbarung stand, dem Bewußtsein immer mehr aufdrängte, und daß zugleich der Bund, den Leibnitz zwischen der natürlichen Theologie und der Offenbarung zu schließen versucht hatte, für die, die auf dem Boden der natürlichen Theologie standen, immer unbequemer und lästiger wurde. Immer mehr hat sich die religiöse Aufklärung im vorigen Jahrhundert auf dem Boden der natürlichen Theologie und Religion von der Offenbarung abgewendet und in Gegensatz gegen dieselbe gestellt, indem sie ihr entweder als ihren wesentlichen Wahrheitsinhalt die Sätze der natürlichen Theologie unterschob oder auch sie offen bekämpfte.

Freilich je mehr sich die natürliche Religion auf ihrem eigenen Grunde selbstständig zu etabliren suchte, desto mehr wurde ihre innere Ohnmacht offenbar. Man erinnere sich der Voraussetzung, auf der alles ruhte. Es ruhte alles auf der Voraussetzung, daß die Vernunft in zweifellos gewisser Weise, vermittelst untrüglicher Demonstrationen, die Erkenntniß von Gott und allen wesentlichen Wahrheiten der Religion festzustellen im Stande sei. Diese Voraussetzung ist aber eine grundlose Illusion. Das hat die Geschichte der Philosophie nach Leibnitz aufs neue bewiesen. Der Zuversicht, mit der sich die Aufklärung auf die Gewißheiten der natürlichen Theologie stützen zu können meinte, wurde durch die kritische Philosophie ein Ende gemacht. Der Pantheismus, den Leibnitz durch die zwingenden Demonstrationen der rechten Philosophie abwehren zu können meinte, hat die Herrschaft in der neueren Philosophie gewonnen. Bis zur Philosophie des Unbewußten und bis zum Materialismus ist es gekommen. Nichts ist durch die Entwickelung der neueren Philosophie zweifelloser zur Evidenz gebracht, als daß in dem Erkennen der Vernunft der feste Grund der religiösen Wahrheit nicht zu finden ist. Nicht als ob durch die neueren Entwickelungen des philosophischen Denkens das Recht des Pantheismus oder des Materialismus erwiesen wäre. Weder der eine noch der andere vermag die Weltwirklichkeit zu erklären, vielmehr der eine wie der andere

steht im Widerspruche mit derselben. Auch nicht, als ob den Demonstrationen des vernünftigen Erkennens für das Dasein Gottes den Verneinungen gegenüber gar kein Recht und gar keine Bedeutung zukäme. Aber ein solches Wissen von Gott und seinem Willen, welches der feste Grund unseres Lebens in der Gemeinschaft mit Gott, in der Zuversicht zu ihm und in der gewissen Hoffnung des ewigen seligen Lebens sein könnte, kann durch das Erkennen der Vernunft und seine Beweise nicht festgestellt werden.

So stehen wir denn gegenwärtig wieder ähnlich zur Philosophie, wie Luther zu ihr stand. Daß die Philosophie den festen Gewißheitsgrund der religiösen Wahrheit nicht darzubieten vermag, wird gegenwärtig sehr allgemein zugestanden. Das wird gegenwärtig auch von denen zugestanden, die im Gegensatze gegen die übernatürliche Offenbarung auf dem Boden der natürlichen Offenbarung und Religion verharren. Auch von denen wird anerkannt, daß die religiöse Gewißheit eine andersartige und anders begründete ist als die Gewißheit der Demonstrationen des vernünftigen Denkens. Man macht die Bedeutung des Gefühls oder des in der Seele liegenden Verlangens nach einer höheren Verwirklichung des Lebens für die Begründung der religiösen Gewißheit geltend. Freilich, so bleibt man im Bereiche der unsichern Subjektivität, die der objektiv sich für sie feststellenden Wahrheit bedarf, um in ihr fest zu werden; und deshalb bleiben alle Versuche vergeblich, welche immer wieder in anderer Weise gemacht werden, um in der religiösen Natur des Menschen die genugsame Grundlage der Religion zu finden.

Allein in der Offenbarung Gottes findet der Glaube den festen Grund, nicht im Erkennen der Vernunft. Der Glaube hat schon den sicheren Grund seiner Gewißheit verloren, wenn er Stützen derselben in den Beweisen des vernünftigen Erkennens sucht. Aber muß so die Vermischung der Philosophie mit der Theologie zurückgewiesen werden, so ist doch damit nicht ausgeschlossen, daß die Philosophie, als christliche Philosophie, bedeutungsvolle Aufgaben für den Glauben und für die Kirche zu lösen hat. Steht es im Widerspruche mit der Wahrheit des

Glaubens und seiner Begründung in der Offenbarung, wenn die Gewißheit des vernünftigen Erkennens hinsichtlich der religiösen Wahrheiten überschätzt wird, so ist es andererseits ein großer Schaden, wenn philosophische Denkweisen, die mit dem natürlichen Gottesbewußtsein im Widerspruche stehen, immer mehr die unbestrittene Herrschaft gewinnen. Die Einheit der Wahrheit wie die Einheit des Lebens fordert, daß die Weltanschauung, welche als die richtige gilt und zu gelten den Anspruch hat, nicht mit den Voraussetzungen des Glaubens im Widerspruche steht. Darin, daß sie dies nachzuweisen und zur Geltung zu bringen unternahm, lag der Fehler der alten Schulphilosophie nicht. Darin hat sie vielmehr trotz ihrer Fehler Großes geleistet, das auch heute seinen Werth noch nicht verloren hat. Gerade in der Gegenwart ist es eine überaus wichtige Aufgabe der christlichen Wissenschaft, den Entwickelungen des wissenschaftlichen Wissens gegenüber zu zeigen, daß ein begründetes Gegensatzverhältniß zwischen denselben und den Voraussetzungen des Glaubens nicht stattfindet. Bei der Lösung dieser Aufgabe fällt unstreitig der Philosophie ein wesentlicher Antheil zu. Die Lösung dieser Aufgabe wird aber um so sicherer gelingen, je reiner sie gefaßt wird. Die Harmonie zwischen Wissen und Glauben fordert nicht, daß das, was zum Heil auf Grund der Offenbarung geglaubt wird, durch die Vernunfterkenntniß als wahr erkannt und erwiesen werde. Es genügt der Nachweis, daß kein ausschließender Gegensatz zwischen den richtigen Resultaten und auch den richtigen Methoden der Wissenschaften und zwischen den Voraussetzungen des Glaubens besteht, daß vielmehr die Weltwirklichkeit in ihren höchsten und werthvollsten Beziehungen erst im Lichte der Offenbarung hell wird und ihr rechtes Verständniß findet.

Universitäts-Buchdruckerei von Adler's Erben.

LIBRARY
OF TORONTO

Von demselben Verfasser erschienen im nämlichen Verlage:

Luthers Recht gegen Rom. 1883.

Die Stellung Luthers zur Kirche und ihrer Reformation in der Zeit vor dem Ablaßstreit. 1883.

Erachten der Theol. Facultät zu Rostock über die Lehre der Wisconsin-Synode von der Gnadenwahl. 1884.

Der missourische Prädestinatianismus und die Concordienformel. 1885.

Zur Lehre von der Bekehrung und von der Prädestination. 1886.

Das gepredigte Wort und die heilige Schrift. 1887.

Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt. Rectorats-Programm für 1887/88.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

BRIEF
B
0016415

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 10 01 15 09 003 0